

**Krystyna Najder-Stefaniak**

**Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie**

## **Cnota jako fundament szczęścia**

### **Virtue as the foundation of happiness**

#### **STRESZCZENIE:**

Autorka artykułu pojęcie szczęścia traktuje jako projekt rozumienia rzeczywistości i magazyn wiedzy, który jest wypełniany treścią od momentu, w którym zostało ono wprowadzone do dyskursu nauki. Połączenie pojęcia szczęścia z pojęciem cnoty pozwala, rozumieć szczęście jako sposób bycia. Taki sposób bycia polega na realizowaniu wartości.

Cnota jako predyspozycja do realizowania wartości jest fundamentem szczęścia.

Osiągnięcie tak rozumianego szczęścia otwiera człowieka na twórcze realizowanie siebie i twórcze działania dotyczące jego otoczenia.

#### **SŁOWA KLUCZOWE:**

szczęście, cnota, życie

#### **ABSTRACT:**

The author of the article treats the concept of happiness as a project of understanding reality and a warehouse of knowledge, which is filled with content from the moment in which it was introduced to the discourse of science. Combining the concept of happiness with the notion of virtue allows her to understand happiness as a way of being. Such a way of being consists in realizing values.

Virtue as a predisposition to realize values is the foundation of happiness. Achievement of such understood happiness opens people to creative self-realization and creative activities concerning his environment.

#### **KEYWORDS:**

happiness, virtue, life

## **WSTĘP**

Zaproponowany w tytule artykułu temat łączy dwa pojęcia „szczęście” i „cnota”, które nie są we współczesnym dyskursie naukowym pojęciami ogniskującymi myślenie. Ustępują one miejsca na przykład pojęciu bezpieczeństwa, pojęciu odpowiedzialności i pojęciu kreatywności. Celem autorki jest pokazanie, że warto sięgnąć na nowo po bardzo ważne kiedyś pojęcia „cnota” i „szczęście” i wprowadzić je w aktualny kontekst rozumienia realnej rzeczywistości i kontekst systemu języka, w którym pojęciem wiodącym jest „życie”. Warto zauważyć, że pojęcia „cnota” i „szczęście” mogą być użyteczne w rozwiązywaniu problemów

wynikających z cywilizacji śmierci i mogą pomagać zrozumieć specyfikę bezpieczeństwa, odpowiedzialności i kreatywności.

---

pojęcia „cnota” i „szczęście” mogą być  
użyteczne w rozwiązywaniu problemów  
wynikających z cywilizacji śmierci  
i mogą pomagać zrozumieć specyfikę  
bezpieczeństwa, odpowiedzialności  
i kreatywności.

---

W nowym, tworzonym obecnie paradygmacie, rozumienie rzeczywistości porządkowane jest przez metaforę ekosystemu. Ekosystemowe rozumienie rzeczywistości<sup>1</sup> wymaga nowego projektu rozumienia szczęścia. W obszarze refleksji metajęzykowej ekolingwistyki zastępują schemat strukturalistycznego systemu paradygmatem ekosystemu. Ekosystem jest systemem żywym, konstytuującym się w oparciu o relacje ekosystemowe. Zajmujący się badaniem kultury i zmian dotyczących postrzegania świata francuski filozof Edgar Morin (ur. 1921 r.) zauważył, że „Relacja ekosystemowa to nie zewnętrzny stosunek dwóch zamkniętych bytów; chodzi tu o stosunek interakcyjny, zachodzący między dwoma układami otwartymi, z których każdy, będąc całością, stanowi zarazem część tej drugiej całości”<sup>2</sup>. Jego zdaniem zmiana schematu porządkującego myślenie o relacjach z prostego, liniowego, jednokierunkowego: podmiot → przedmiot, na znacznie bardziej złożony schemat relacji ekosystemowej, w istotny sposób musi wpłynąć na rozumienie świata i człowieka. Będzie więc ona miała wpływ na realizowany przez ludzi sposób wartościowania oraz na działania ludzi i w konsekwencji na kształt świata i człowieka.

---

<sup>1</sup> O ekosystemowym paradygmacie rozumienia, jego specyfice i źródłach piszę w swojej książce *Piękno jako moment twórczości w paradygmacie myślenia ekologicznego*, Wydawnictwo SGGW, Warszawa 2007, s. 11-77.

<sup>2</sup> E. Morin, *Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, przeł. R. Zimand, PIW, Warszawa 1977, s. 46.

Ekosystem jest systemem, w którym mamy współzależność konstytuujących się nawzajem: otwartej całości i otwartych części tej całości. Ekolingwistycy zwracają uwagę na wymiar odpowiedzialności pojęć, za skutki, jakie są ich konsekwencją. Myślenie w paradygmacie ekosystemu pozwala docenić to, że pojęcie ma wpływ na system języka, w którym się pojawia i na system aktywności realizowanej w oparciu o rozumienie kształtowane przez ten język. Między pojęciem i jego „środowiskiem” /tak dyskursywnym jak i realnym/ jest stosunek interakcyjny. Jest potrzeba i możliwość, by wykorzystać nowy kontekst rozumienia do zaproponowania pojęcia szczęścia, które wzbogaci żywy system języka i wspieraną tym językiem aktywność.

Jako projekt rozumienia rzeczywistości pojęcie wpisuje się w system rozumienia porządkowany przez metafory i schematy myślenia, współtworzony przez kategorie i pojęcia ogniskujące myślenie. Metafory, które narzucają porządek myśleniu i konstytuują system rozumienia można nazwać terminem wziętym od Pierre'a Louisa, który grupując znalezione w dialogach Platona metafory według idei, jakie wyrażają, szukał metafory dominującej<sup>3</sup>. Taka dominująca metafora stanowi horyzont sensotwórczy. Dzięki niej nasze myślenie o rzeczywistości staje się uporządkowane i jednocześnie nie jest zamknięte w sztywnym schemacie rozumienia.

Metaforę jako pośrednie przedstawienie unaoczniające znajdujemy często w refleksji dotyczącej zagadnień z obszaru metafizyki, ontologii i epistemologii, których rozstrzygnięcie ma podstawowy wpływ na system rozumienia rzeczywistości. Widzimy to na przykładzie mających wpływ na myślenie w obszarze epistemologii: „jaskini” Platona, stwierdzenia Galileusza, że poznawanie bytu jest odczytywaniem „napisanej w języku matematyki księgi”, heideggerowskiego „prześwitu”, ale także implikującej rozumienie bytu neoplatonńskiej metaforze światła, czy nowożytnej metaforze maszyny. Rozumienie bytu podpowiada też metafora ugruntowana w pojęciu ekosystemu.

Pojęcie ekosystemu staje się metaforą, gdy używane jest w specyficzny sposób. Podobnie, jak stwierdzenia „głos z ciemności”, „czarna dziura” i tym podobne. Jak zauważa Donald Dawidson, zajmujący się teorią prawdy, filozofią języka, umysłu i działania amerykański filozof analityczny, metafory odróżnia od innych

---

<sup>3</sup> P. Louis, *Les métaphores de Platon*, Les Belles Lettres, Rennes, 1945, s. 14.

wyrażeń nie „znaczenie”, lecz „użycie”<sup>4</sup>. Wprowadza ono pozajęzykowy kontekst „promieniujący”. Ekosystemowy paradygmat myślenia ma wpływ na to, że centralnym pojęciem ogniskującym myślenie staje się życie. Ma też wpływ na to, że w pojęciu życia pojawia się projekt rozumienia go jako twórcze trwanie łączące przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Ogniskując myślenie, pojęcie życia promieniuje także na rozumienie szczęścia.

Żyjący na przełomie XIX i XX wieku niemiecki filozof i teoretyk kultury Georg Simmel (1858–1918) zwrócił uwagę na to, że każda epoka ma swoje centralne pojęcie, które ogniskuje myślenie<sup>5</sup>. Z tego pojęcia jego zdaniem „biorą początek ruchy umysłowe” i do tego centralnego pojęcia „jakby powracają”<sup>6</sup>. Takie centralne pojęcie jest punktem, z którego wyrastają kluczowe dla epoki kategorie i wartości. W wieku XVIII centralnym było pojęcie rozumu. To ono miało wpływ na zainteresowanie tym, co beczasowe i powszechnie wiążące. Kluczowe dla epoki dziewiętnastowiecznej kategorie i wartości wynikały z pojęcia rozwoju, które inspirowało, by interesować się tym, co nieustannie się staje i wzrasta.

Simmel zauważył, że na przełomie XIX i XX wieku zasadniczym motywem budowy światopoglądu stało się życie<sup>7</sup>. Rozumiano je wtedy jako dynamiczne i w sposób nieświadomy twórcze. Związane z takim pojęciem życia są często pojawiające się dziś w badaniach naukowców terminy: bezpieczeństwo, odpowiedzialność i kreatywność. W XXI wieku odkryliśmy inne pojęcie życia. Podkreśla ono, że specyfiką życia jest twórcze trwanie łączące trzy wymiary czasu: przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. To pojęcie przywraca ciągłość czasu i wyznacza kontekst rozumienia, w którym podmiot staje się systemem względnie izolowanym. Taki system kontaktuje się z otoczeniem, ale źródło aktywności ma w sobie<sup>8</sup>. System względnie izolowany wchodzi w relacje ekosystemowe, dzięki czemu może wzbogacać się oraz swoje środowisko i twórczo trwać. Z tym trwaniem i wzbogacaniem powinno być związane szczęście, które możemy rozumieć nie jako stan, lecz jako proces. W systemie rozumienia rzeczywistości, dla którego

---

<sup>4</sup> D. Dawidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, University Press, Oxford 1984, s. 259.

<sup>5</sup> G. Simmel, *Filozofia kultury. Wybór esejów*, tłum. W. Kunicki, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 56.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> Tamże, s. 57.

<sup>8</sup> R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, WL, Kraków 1972.

centralnym pojęciem jest pojęcie życia rozumianego jako twórcze trwanie, użyteczne są takie pojęcia jak „cnota” i „szczęście”. Mogą one pomóc człowiekowi zrozumieć sytuację, w jakiej znalazł się on w XXI wieku i dobrze odpowiedzieć na szanse i zagrożenia wynikające z tej sytuacji.

## 1. POJĘCIE SZCZĘŚCIA NA MIARĘ XXI WIEKU

W XXI wieku pojęcie możemy traktować jako projekt rozumienia rzeczywistości i magazyn wiedzy, który wypełniany jest od momentu pojawienia się pojęcia. Zauważając, że pojęcia żyją, będziemy skłonni sięgać do zasobu treści zgromadzonej w „magazynie wiedzy” pojęcia, wierząc, że może ona pomóc poszukiwać nowego projektu rozumienia szczęścia. W żywym systemie pojęcia mamy współzależność konstytuujących się nawzajem: otwartej całości /intuicyjnej treści pojęcia/ i otwartych części tej całości, czyli definicji, które proponują jakieś projekty rozumienia szczęścia. Żywy system kontaktuje się ze swoim otoczeniem dyskursywnym i realnym. Wynika z tego wymiar odpowiedzialności pojęcia oraz znaczenie kontekstu dyskursywnego i realnego, w jakim funkcjonuje pojęcie, wpływ tego kontekstu na kształt projektu rozumienia proponowanego w definicji.

W wieku XX ludzie doświadczali, wydarzeń nazywanych „katastrofą, jaka przetoczyła się przez cywilizację europejską i słowiańską”<sup>9</sup>. Do opisu wieku XXI wciąż przydaje się pojęcie „cywilizacja śmierci”. Termin ten został wprowadzony przez papieża Jana Pawła II jako przeciwstawny do określenia „cywilizacja miłości”, które sformułował Paweł VI. Jan Paweł II pisał o „cywilizacji śmierci” przede wszystkim w encyklikach *Veritatis Splendor* i *Evangelium Vitae*. Wprowadzony i używany przez papieża termin, stosowany zamiennie z terminem „kultura śmierci”, opisuje stosunek ludzi do życia przejawiający się w całokształcie postaw i działań skutkujących niszczeniem życia. Gdy stosujemy szerokie pojęcie życia możemy mówić nie tylko o życiu biologicznych organizmów, ale zauważać także życie kultur, cywilizacji i innych systemów, które trwają zmieniając się w czasie.

Świat będący efektem cywilizacji śmierci traci specyfikę życia. Nie ma w nim miejsca na twórcze trwanie. Taki świat znajdujemy między innymi w dziełach

---

<sup>9</sup> G. Steiner, *Gramatyki tworzenia*, tłum. Jerzy Łoziński, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2004, s. 9.

Antonina Artauda (1896–1948) uznawanego za znaczącą postać w teatrze XX wieku i europejskiej awangardzie. Ten francuski aktor, dramaturg, reżyser teatralny, poeta, eseista i teoretyk teatru odpowiadał na trudną rzeczywistość czasów, których doświadczał z perspektywy mizantropa<sup>10</sup>. W zaproponowanym przez niego „teatrze okrucieństwa” nie chodziło o *mimesis* ani o *katharsis*. Spektakl miał być rzeczywistością a nie jej odzwierciedleniem. Celem uczestniczenia w spektaklu miało być nie oczyszczenie uczuć ale ich wywołanie. Artaud twierdził: „Potrzeba nam przede wszystkim teatru, który by rozbudzał: rozbudzał nerwy i serce. [...] Wszystko, co działa, jest okrucieństwem. Dzięki tej idei, teatr winien się odnowić. [...] Stąd wołanie o okrucieństwo i zgrozę, ale w znaczeniu szerokim, którego rozmiar pozwoliłby na wysondowanie całej naszej witalności, postawiłby nas twarzą w twarz ze wszystkimi naszymi możliwościami”<sup>11</sup>. Buntował się przeciwko cywilizacji Zachodu i chcąc wyzwolić widza „stłamszonego przez tę cywilizację” dążył do uświadomienia mu jego prawdziwej natury epatując okropnością i absurdem. Człowieka postrzegał jako zniewolonego przez erotyczne obsesje i ukierunkowanego przez zamiłowanie do zbrodni. Można powiedzieć, że Artaud buntując się, odrzucał formy cywilizacji Zachodniej, ale nie potrafił zaproponować nowych treści. Bunt sprowadzający się do negowania mocno wikła się w to, czego dotyczy i bardzo utrudnia twórczą transgresję. W rezultacie twórca „teatru okrucieństwa” wpisywał się w te same metafory i schematy porządkujące myślenie i w te same filozofie, z których wyrasta cywilizacja śmierci. W świecie, którego doświadczał Artaud i na który odpowiadał swoją sztuką pojęcia takie, jak życie, szczęście i cnota przeszkadzają rozumieć człowieka i jego otoczenie.

W wieku XXI uświadamiamy sobie potrzebę zmiany paradygmatów myślenia, wartościowania i działania oraz paradygmatów aktywności poznawczej. Doceniamy znaczenie pojęć i dialogu prowadzącego do synergii. Dzięki ekolingwistyce mamy świadomość tego, że pojęcia ulegają promieniowaniu dyskursywnych i realnych kontekstów, w jakie zostają wprowadzone. Odpowiednie treści pojawić się muszą w pojęciu szczęścia, gdy jest ono w kontekście systemów rozumienia stworzonych pod wpływem metafory ekosystemu.

---

<sup>10</sup> Słowo mizantropia pochodzi od greckich słów *anthropos* – człowiek oraz *miseo* – nie-nawidzę.

<sup>11</sup> A. Artaud, *Teatr i jego sobowtór*, Warszawa 1978.

Ekosystemowy paradygmat myślenia otwiera na poszukiwanie tych treści. W tej nowej sytuacji możemy odkryć nowe prawdy o szczęściu. W XXI wieku człowiek może i powinien znaleźć właściwą odpowiedź na doświadczenia, jakich dostarcza stworzony przez niego świat i na nowo uwierzyć, że celem jego istnienia może i powinno być szczęście rozumiane jako proces spełniania się człowieka w podmiotowej aktywności uwiecznionej zrealizowaniem wartości. W ekosystemowym paradygmacie myślenia ważne jest pojęcie życia rozumianego jako twórcze trwanie. Paradygmat ten ma korzenie w problemach metodologicznych, na jakie natrafili biolodzy i fizycy, którzy zauważyli, że by zrozumieć wyniki swoich badań muszą wyjść poza ograniczenia nowożytnego paradygmatu myślenia<sup>12</sup>.

Fizycy spowodowali, że o poznawaniu zaczynamy myśleć nie w platońskiej metaforze widzenia, ale w metaforze dotyku<sup>13</sup>. Taka zmiana wymusza zrezygnowanie z metafizyki obecności i zastąpienie ontologii obecności ontologią potencjalności. Ta druga ontologia pozwala zaproponować pojęcie szczęścia, w którym staje się ono procesem i uzasadnia znaczenie cnoty, jako wyćwiczonej, stałej predyspozycji do czynienia dobra. Biolodzy zwracając uwagę na to, że ekosystem współorganizuje i bierze udział w programowaniu należących doń organizmów inspirują do myślenia o relacjach między pojęciami i systemem języka oraz o relacjach między systemem języka i rzeczywistością, nie w nowożytnym schemacie „podmiot → przedmiot” lecz w schemacie relacji ekosystemowej<sup>14</sup>.

Schemat relacji ekosystemowej implikuje postrzeganie dyskursywnego kontekstu pojęć jako systemu, który wciąż się aktualizuje uwzględniając życie pojęć i problemów. Pozwala zauważyć, jak złożone są zależności między pojęciami a systemem języka. Pomaga nie tylko odkrywać zależności od języka terminów występujących w języku, ale równocześnie badać, jak pojawienie się lub zniknięcie pojęcia wpływa na inne pojęcia i cały język, a w konsekwencji na sposób myślenia, wynikające z tego myślenia działania i będący rezultatem tych działań świat. W tych „ciekawych” czasach możemy odkryć nowe prawdy o szczęściu i zaproponować nowe pojęcie szczęścia; zauważyć przydatność tego pojęcia dla poszukiwań konstruktywnego wyjścia z sytuacji, w jakiej znalazł się człowiek w XXI wieku.

---

<sup>12</sup> Zob. w: K. Najder-Stefaniak, *Piękno jako moment twórczości w paradygmacie myślenia ekologicznego*, Wydawnictwo SGGW, Warszawa 2007, s. 11–77.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Tamże.

Pojęcia umożliwiają tworzenie systemów rozumienia, ale są tymi systemami rozumienia uwarunkowane. Zauważamy to, gdy schemat systemu strukturalistycznego zastąpimy schematem ekosystemu. Podstawowe różnice między strukturalistycznym i ekosystemowym rozumieniem języka dotyczą relacji. W systemie strukturalistycznym mamy sumę uporządkowanych elementów, a w ekosystemie ważna jest współzależność konstytuujących się nawzajem: otwartej całości, jaką jest język i otwartych części tej całości, jaką są pojęcia.

Poza tym, w modelu strukturalistycznym interpretujemy wszystko to, co językowe w sposób językowo immanentny, zaś w modelu ekosystemowym uwzględniamy otoczenie języka rozumiane jak jego środowisko. To pomaga wyjaśnić dynamikę języka jako dynamikę świata<sup>15</sup>. W konsekwencji możemy badać jak zmieniamy świat poprzez naszą praktykę językową, i to jak struktury świata zmieniają nasz język<sup>16</sup>. Myślenie ekosystemowe pomaga zrozumieć, jak duży wpływ na naszą aktywność ma system języka, którym się posługujemy i pojęcia współtworzące ten system.

Jeżeli pojęcie traktujemy jako projekt rozumienia rzeczywistości, to mamy świadomość, jak ważne jest ono w realizowanej przez człowieka praktyce. Jak duży wpływ ma na projektowanie i realizowanie działań. W konsekwencji uświadamiamy sobie jak pojęcia, którymi się posługujemy wpływają na kształt świata, który współtworzymy. Ważne jest, by były one na miarę szans i zagrożeń oferowanych człowiekowi przez sytuację, w jakiej się znajduje. By pomagały twórczo przekraczać tę sytuację, realizując szansę i unikając zagrożeń.

Zakładając, że pojęcia żyją, będziemy skłonni sięgać do zasobu treści zgromadzonej w „magazynie wiedzy” terminu wierząc, że może ona pomóc w poszukiwaniu nowego projektu rozumienia przedmiotu, którego pojęcie dotyczy. Szczęście jest przedmiotem refleksji od czasów starożytnych. Pisał o nim Arystoteles w traktacie włączonym do *Etyki nikomachejskiej*, Seneka w *De Vita Beata*, św. Augustyn w rozprawie o takim samym tytule. W średniowieczu znajdujemy ten temat w *Summie teologicznej*, św. Tomasza. W XVIII wieku traktatów o szczęściu było tak dużo, że ukazała się ich antologia: *Le temple du bonheur, on recueil*

---

<sup>15</sup> A. Fill, *Ekologia – lingwistyce, lingwistyka – ekologii*, tłum. Z. Wendland, w: *Szkoła przeżycia cywilizacyjnego*, red. J. M. Dołęga, J. Kuczyński, A. Woźnicki, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 1997, s. 290.

<sup>16</sup> Tamże.

*des plus excellents traités sur le bonheur*. Znajdujemy w niej traktaty Fontenelle'a, La Mettrie'ego, Maupertulsa, Mandeville'a a obok nich rozprawy Ojca Buffier i biskupa de Pouilly. Szczęście było też przedmiotem refleksji myślicieli w XIX i XX wieku. Pojęcie szczęścia analizowali między innymi Bentham i Bouiller. Odpowiedzi na pytanie jak szczęście zdobyć szukali między innymi Lubbock i Russell. Władysław Tatarkiewicz napisał książkę, w której postanowił przedstawić całokształt zagadnień związanych ze szczęściem i zestawić propozycje rozstrzygnięć tych zagadnień uzyskiwane na przestrzeni wieków. Tę książkę, która powstała w znacznej części w trudnych, wypełnionych nieszczęściem czasach wojny<sup>17</sup>, można traktować jako podsumowanie dorobku filozofów od starożytności do XX wieku. Zmiana paradygmatu myślenia, jaka dokonuje się dzięki fizykom i biologom w XXI wieku inspirowane do poszukiwania nowego projektu rozumienia szczęścia.

Dzięki zawartości magazynu wiedzy pojęcia „szczęście”, mamy świadomość wieloznaczności tego pojęcia. Szczęście możemy osiągać, przeżywać i doświadczać go. W stwierdzeniu o osiągnięciu szczęścia jest założenie, że jest ono obiektywnym stanem bytu, który możemy sobie przyswoić. Gdy mówimy o przeżywaniu szczęścia, staje się ono subiektywnym stanem duszy. W stwierdzeniu o doświadczeniu szczęścia rozumiemy je jako obiektywny stan duszy. We wszystkich tych przypadkach pojęcie szczęścia wpisuje się w metafizykę obecności. Jakie pojęcie szczęścia można wpisać w metafizykę potencjalności, która współbrzmi z paradygmatem myślenia ekosystemowego?

Metafizykę obecności odnajdujemy w modelu strukturalistycznym języka. W modelu tym mamy sumę uporządkowanych elementów i interpretujemy wszystko to, co językowe w sposób językowo immanentny. W metafizyce potencjalności byt nie jest zbiorem elementów. Proponuje ona rozumienie bytu jako potencjalności, która aktualizuje się w rezultacie podmiotowej aktywności w procesach spotykania się. W ekolingwistyce bazującej na takiej ontologii schemat struktury należy zastąpić schematem dialogicznych spotkań zachodzących w systemie zależności. W konsekwencji uwzględnić współzależność konstytuujących się nawzajem: otwartej całości, jaką jest język i otwartych części tej całości, jaką

---

<sup>17</sup> W przedmowie do I i II wydania książki *O szczęściu* Władysław Tatarkiewicz napisał: „Wydać się może dziwne, że praca o szczęściu pisana była w czasach, gdy ludzi spotykały największe nieszczęścia. A jednak jest to zrozumiałe: bo w nieszczęściu więcej się o szczęściu myśli niż w szczęściu. I łatwiej znosi się złą rzeczywistość, gdy się od niej myśli do lepszej odbiega.”

są pojęcia. W ekolingwistyce zwraca się też uwagę na zależności języka i otoczenia rozumianego jako jego środowisko. To pomaga wyjaśnić dynamikę języka jako związaną z dynamiką świata<sup>18</sup> i dynamikę świata jako związana z dynamiką języka. W ekolingwistyce możemy badać jak zmieniamy świat poprzez naszą praktykę językową, i jak zmieniający się świat zmienia nasz język<sup>19</sup>. Paradygmat ekosystemu i metafora życia sprawiają, że szczęście zaczynamy postrzegać nie jako stan, przeżycie czy doświadczenie ale jako sposób bycia. Szczęście jako sposób bycia może być realizowane, dzięki cnotie rozumianej jako stała predyspozycja do czynienia dobra.

## 2. SZCZĘŚCIE JAKO SPOSÓB BYCIA

Bardzo cenne jest to, że możemy korzystać z magazynu wiedzy zgromadzonej w pojęciu szczęścia, gdy szukamy projektu rozumienia szczęścia pasującego do aktualnego kontekstu rozumienia rzeczywistości. Znaczny wkład w ten magazyn miał Arystoteles. W *Etyce nikomachejskiej* zaproponował on takie rozumienie szczęścia, w którym istotną rolę odgrywa pojęcie cnoty. Twierdził, że szczęście jest najwyższym dobrem i ostatecznym celem człowieka a można je osiągnąć poprzez cnoty, czyli realizując dobro. W jego *Etyce nikomachejskiej* znajduje się ważne w kontekście rozważań o szczęściu przesłanie, że szczęście jest nagrodą cnoty.

Stagiryta rozumiał cnotę (gr. ἀρετή – areté) jako ugruntowaną, stałą, dyspozycję człowieka gotowego posługiwać się rozumem, wolą i zmysłami – do realizowania postaw i konkretnych czynów zgodnych z dobrem etycznym. Korzystał z pojęcia, które było naczelną kategorią etyki Sokratesa. W starożytnym znaczeniu greckim, zanim Sokrates wprowadził pojęcie *areté* do refleksji etycznej oznaczało ono dzielność, sprawność, doskonałość w jakiejś dziedzinie aktywności. Początkowo odnoszono to pojęcie do aktywności fizycznej. Sokrates związał je z aktywnością umysłową i jej rezultatem, jakim jest mądrość. W jego koncepcji sprawność myślenia prowadzącego ku prawdzie można ćwiczyć i doskonalić tak, jak sprawność fizyczną i emocjonalną. Cnota mądrości pozwala czynić dobro i osiągnąć eudajmonię – spełnienie siebie, czyli szczęście. Cnota mądrości predysponuje do czynienia dobra i w rezultacie do bycia szczęśliwym.

---

<sup>18</sup> A. Fill, *Ekologia – lingwistyce, lingwistyka – ekologii*, dz. cyt., s. 290.

<sup>19</sup> Tamże.

Platon rozwinął intelektualizm etyczny Sokratesa, nawiązując do pitagorejskiej koncepcji cnoty jako ładu i harmonii duszy. Zaproponował rozróżnienie trzech części duszy<sup>20</sup>, z których każda ma udział w tej harmonii. Każda też ma swoją cnotę<sup>21</sup>. Cnotą części rozumnej jest mądrość, impulsywnej – męstwo, pożądlivej – panowanie nad sobą. Ład wśród wszystkich części duszy utrzymuje cnota sprawiedliwości. Odpowiednia do posiadanej duszy cnota pomaga człowiekowi spełniać się realizując swoją rolę w państwie i w ten sposób osiągać szczęście – eudajmonię.

W koncepcji Arystotelesa znajdujemy w pojęciu *areté* podobną treść. W rozumieniu cnoty, jakie proponuje Arystoteles, także pozwala ona realizować dobro. Autor *Etyki nikomachejskiej* uważał jednak, że cnot jest bardzo dużo, ponieważ każde działanie ma swoją cnotę. Cnoty należy ćwiczyć, ponieważ ich posiadanie umożliwia człowiekowi dobre realizowanie życia i w konsekwencji spełnienie się przez osiągnięcie celu istnienia, czyli przez osiągnięcie szczęścia. Na każdym etapie swojego istnienia człowiek osiąga szczęście inaczej, ponieważ spełnia się zawsze odpowiednio do poziomu, jaki reprezentuje jako realizujący się podmiot.

W starożytnej filozofii nie znajdujemy terminu podmiot, ale Michel Foucault pojęcie podmiotowości odczytuje w rozumianej jako źródło aktywności *psyche*, śledząc rozmowę Sokratesa z Alcybiadesem. W pracy pod tytułem: *Hermeneutyka podmiotu* Foucault zauważa, że Sokrates upominając Alcybiadesa nie mówi mu, by ten troszczył się o swoje ciało, zdolności czy pamięć, lecz by zajął się sobą. Zdaniem Foucaulta „sobą” nie oznacza tu natury czy istoty człowieka. Oznacza nie mającą jeszcze wtedy nazwy – podmiotowość<sup>22</sup>, którą Alcybiades nazywa duszą. Kontekst pojawienia się terminu „dusza” sprawia, że postrzegamy ją jako źródło zachowań i postaw, organizujące relacje z innymi ludźmi i z samym sobą<sup>23</sup>.

Kategoria *psyche* to owoc starożytnego myślenia o źródle aktywności człowieka<sup>24</sup>. Psychika człowieka, tak jak ją rozumie Platon, stanowi centrum, „w którym przeżywa on siebie jako istotę otwartą na transcendentną rzeczywistość”<sup>25</sup>. Platońska *psyche* poznaje prawdę i aktualizuje własne możliwości bycia.

<sup>20</sup> Platon, *Państwo*, tłum. Władysław Witwicki, Wydawnictwo: Antyk, Kęty 2003.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> M. Foucault, *L'hermeneutique du sujet*, Paris 2001, s. 39.

<sup>23</sup> Tamże, s. 55–56.

<sup>24</sup> Zob. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Aletheia, Warszawa 1992, s. 69.

<sup>25</sup> E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, dz. cyt., s. 69.

Gdy aktualizacja jest dobrym, czyli właściwym z perspektywy etyki, wpisaniem się w sytuację dochodzi do spełnienia się człowieka, czyli do eudajmonii. Z perspektywy etyki skutkiem właściwego, czyli mądrego wpisania się w sytuację musi być dobro. Jest ono obok piękna i prawdy, jedną z trzech podstawowych wartości w kulturze europejskiej. Piękno ma związek z wymiarem estetycznym świata, prawda z wymiarem epistemologicznym, z poznawaniem, dobro z wymiarem etycznym, z działaniem. Etycznie wpisywać się w sytuację potrafimy dzięki cnotcie, czyli predyspozycji do czynienia dobra. Eudajmonii musi towarzyszyć zrealizowanie wartości.

Pitagorejczycy uważali, że przyjemność, której odczuwanie umożliwia nam natura jest informacją, że czynimy coś dobrego. Idąc tym śladem możemy przyjąć, że przyjemność towarzysząca osiągnięciu szczęścia, sygnalizuje, że realizujemy wartość, jaką jest dobro. Podobnym sygnałem jest spokój, który chcieli osiągać stoicy. Właściwe wpisanie się w sytuację owocuje spełnieniem siebie, które jest celem istnienia.

Jeżeli przyjmiemy, że rzeczywistość jest żywa, że można ją postrzegać jako dynamiczny, trwający proces, to wszystko, co rzeczywiste musi przyczyniać się do trwania tego procesu. By szczęście mogło spełniać ten warunek nie może być spełnieniem zamykającym, domknięciem procesu, musi otwierać na dalszą aktywność. Specyfiką tego otwarcia jest możliwość twórczej transgresji. Charakterystyczne dla twórczej transgresji jest to, że w jej przypadku nie ma odrzucenia tego, co przekraczamy. W przypadku szczęścia mamy pełną akceptację siebie w sytuacji. Akceptację, która daje wiarę w to, że można i warto realizować swoją podmiotowość. Akceptację, która otwiera na realizowanie wartości.

W paradygmacie myślenia ekosystemowego słowo „podmiot” otwiera perspektywę dla refleksji na temat sposobów bycia. Przenosi akcent z istoty bytu na jego istnienie. W takiej refleksji znaczące staje się pojęcie cnoty i łatwo zauważyć jego związek z pojęciem szczęścia. Pojęcie szczęścia i pojęcie cnoty mają silny związek z wartościami i z wartościowaniem. Wartości ukierunkowują działania ludzi a efektem działań jest świat, w którym człowiek realizuje swoje istnienie przyczyniając się do powstawania systemów aktywności. Posiadając predyspozycje do czynienia dobra jesteśmy skazani na udział w stwarzaniu dobrego świata.

Wartości ukierunkowują działania, ale są też w pewnym sensie konsekwencją działań, ponieważ „mają obowiązywalność” w systemach aktywności, które są inicjowane przez działania człowieka. Porządkują te systemy i są gwarancją ich

trwania. Można mówić o wartościach partykularnych wyznaczonych przez określony kontekst systemu bycia i przestających być wartościami poza tym kontekstem a także o wartościach uniwersalnych proponowanych jakby z poziomu metapraktyki. Dzięki wartościom uniwersalnym możliwe jest twórcze przekraczanie granic sytuacji wyznaczonych przez powołany przez człowieka system aktywności. Dają one szansę człowiekowi na takie związanie ze światem, które nie ogranicza i nie zniewala, które nie zamyka w sytuacji, lecz inspiruje do twórczej transgresji. Siłę i motywację do dokonywania tej transgresji daje doznawanie szczęścia.

## ZAKOŃCZENIE

Dostrzegając zmiany paradygmatu myślenia i ich skutki uświadamiamy sobie, że żyjemy w wypełnionych zmianami, ciekawych i nie łatwych czasach. Chińczycy, którzy „zawsze umieli dynamicznie patrzeć na świat i mieli wyostrzoną wrażliwość historyczną”<sup>26</sup> mają przekleństwo: „Obyś żył w ciekawych czasach”. Fritjof Capra zauważa, że dobrze rozumieją oni głęboki związek między zmianą i kryzysem. Gdy zakładamy dynamikę rzeczywistości, jej bazujące na zmianach „trwanie”, kryzys staje się aspektem zachodzących przeobrażeń. Inspiruje do podmiotowego wkraczania w te przeobrażenia.

Specyfikę kryzysu dobrze oddaje słowo, jakim określają go Chińczycy, *wej-dzi*, składające się z dwóch znaków – „niebezpieczeństwo” i „sposobność”<sup>27</sup>. Podpowiada ono, że kryzysy, z którymi usiłuje sobie poradzić współczesny człowiek mogą być źródłem nowych przestrzeni człowieka i nowych rzeczywistości. Mogą też być u podstaw nowych systemów rozumienia i przyczyniać się do odkrywania na nowo pojęć, które zaczęły wydawać się zbyt ciche i do powstawania nowych pojęć lub wypełniania starych pojęć nową treścią. Aktualne kryzysy mogą mieć pozytywny wpływ na odkrycie na nowo pojęcia szczęścia i zauważenie znaczenia szczęścia dla życia i funkcjonowania świata człowieka.

Dla doceniających twórczą aktywność Europejczyków „ciekawe” czasy są interesujące, ponieważ inspirują do twórczości. Europejskie pojęcie *creatio ex nihilo* pojawiło się w dyskursie europejskim razem z religią chrześcijańską i początkowo

<sup>26</sup> F. Capra, *Punkt zwrotny*, Warszawa 1987, s. 50.

<sup>27</sup> Tamże.

odnoszone było wyłącznie do aktywności chrześcijańskiego Boga<sup>28</sup>. Dopiero w XVII wieku Maciej Sarbiewski, poeta i teoretyk poezji połączył je z aktywnością człowieka, konkretnie z aktywnością poety. Pojęcie *creatio ex nihilo* wydobywa ten aspekt zmiany, który związany jest z wolnością i odpowiedzialnością, pozwala zrozumieć znaczenie podmiotowości człowieka i możliwość powoływania do istnienia nowych, lepszych „teraźniejszości”. Pomaga zauważyć etyczny wymiar kryzysu, jego związek z wartościami i postrzegać kryzys, jako inspirujący do dystansowania się wobec wartości partykularnych i do sięgania po wartości uniwersalne. Te ostatnie są niezbędne w twórczej aktywności, a w rezultacie do przekraczania granic zakresu możliwości wyznaczonych przez system, w którym realizujemy swoją aktywność.

Paradygmat myślenia ekosystemowego jest odpowiedzią na kryzys w obszarze metodologii nauk przyrodniczych. Jest też szansą na stworzenie nowych podstaw i zasad prowadzenia badań nie tylko w tych naukach. Poza tym, umożliwi odkrycie nowych paradygmatów wartościowania i działania.

Paradygmat ten wymaga wprowadzenia nowych treści do pojęć i te nowe treści sprawiają, że pojęcia zaczynają żyć innym niż dotychczas życiem. Na przykład nowe treści pojęcia „podmiot” sprawiają, że przenosi ono akcent z istoty bytu na jego istnienie i otwiera perspektywę dla refleksji na temat sposobów bycia. W rezultacie znaczące staje się pojęcie cnoty i łatwo zauważyć jego związek z pojęciem szczęście, które też zyskuje nową treść. Wprawdzie ta nowa treść nie inspirowuje do odrzucenia zainicjowanego jeszcze w filozofii starożytnego oświecenia, przekonania, że szczęście jest najwyższym dobrem i ostatecznym celem człowieka a można je osiągnąć poprzez cnoty, czyli realizując dobro, że jest ono „nagrodą cnoty”. Podobnie jest z pojęciem cnoty wprowadzonym do refleksji etycznej przez Sokratesa. W nowym kontekście rozumienia, podobnie jak w etycznych koncepcjach greckich filozofów, posiadający cnotę człowiek może spełniać się w realizowaniu wartości i osiągnąć szczęście - eudajmonię.

Szczęście jest pojęciem wieloznacznym. Rozumiane jako stan obiektywny bytu, może być osiągnięte. Jako stan subiektywny duszy jest przeżywane, a jako stan obiektywny duszy – doświadczane. Związanie szczęścia z cnotą sprawia, że można je rozumieć nie jako stan, lecz jako sposób bycia. Można je wtedy definiować

---

<sup>28</sup> W. Tatarkiewicz, *Estetyka nowożytna*, w: *Historia estetyki*, t. III, Wrocław-Warszawa-Kraków, 1967, s. 360, 361.

jako spełnienie się podmiotu w danej sytuacji otwierające na możliwość spełnienia w następnych sytuacjach. W tym kontekście nie zamyka ono procesu aktywności, lecz konstytuuje realizujący wartości sposób bycia. Takie pojęcie szczęścia pasuje do metafizyki potencjalności.

---

Związanie szczęścia z cnotą sprawia,  
że można je rozumieć nie jako stan,  
lecz jako sposób bycia.

---

Pojęcia umożliwiają tworzenie systemów rozumienia, a rozumienie jest u podstaw działania i w rezultacie tworzenia świata człowieka. Od tego, jakimi pojęciami się posługujemy, zależy kształt naszej przestrzeni i nasze środowisko a także to, jacy my sami jesteśmy. Pojęcie szczęścia, którego fundamentem jest cnota, należy do ważnych w kontekście potrzeby tworzenia przez człowieka dobrego świata. Kluczem do tego rodzaju szczęścia jest ciągłe ćwiczenie predyspozycji do czynienia dobra.

## BIBLIOGRAFIA

- Artaud A., *Teatr i jego sobowtór*, tłum. J. Błoński, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1978.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1100 a, tłum. D. Gromska, w: Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2000.
- Dawidson D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, University Press, Oxford 1984.
- Fill A., *Ekologia – lingwistyce, lingwistyka – ekologii*, tłum. Z. Wendland, w: *Szkoła przeżycia cywilizacyjnego*, red. J.M. Dołęga, J. Kuczyński, A. Woźnicki, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 1997.
- Foucault M., *L'hermeneutique du sujet*, Paris 2001.
- Freud S., *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1995.
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, WL, Kraków 1972.
- Louis P., *Les métaphores de Platon*, Les Belles Lettres, Rennes, 1945.
- Milton J., *Raj utracony*, II, 682–688, tłum. M. Słomczyński, Kraków 1974.
- Morin E., *Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, tłum. R. Zimand, PIW, Warszawa 1977.
- Najder-Stefaniak K., *Ekosystemowa perspektywa rozumienia w: Taże, Piękno jako moment twórczości w paradygmacie myślenia ekologicznego*, Wydawnictwo SGGW, Warszawa 2007, s. 10–77.

- Platon, *Państwo*, tłum. Władysław Witwicki, Wydawnictwo: Antyk, Kęty 2003.
- Pseudo-Platon, *Alkibiades 1 i inne dialogi oraz Defilicje*, tłum. I. Regner, PWN, Warszawa 1973.
- Simmel G., *Filozofia kultury. Wybór esejów*, tłum. W. Kunicki, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.
- Steiner G., *Gramatyki tworzenia*, tłum. Jerzy Łoziński, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2004.
- Voegelin E., *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Aletheia, Warszawa 1992.

## **Biogram**

Dr hab. Prof. SGGW Krystyna Najder-Stefaniak filozof, kierownik Zakładu Filozofii, w Katedrze Edukacji i Kultury Wydziału Nauk Społecznych Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie, wiceprzewodnicząca Polskiego Towarzystwa Uniwersalizmu, fundator i wiceprezes Fundacji Nowa Edukacja, Członek Zarządu Fundacji „Pedagogika Zdolności”. Jest autorką ponad 200 artykułów, 18 książek monograficznych, pod jej redakcją ukazało się też 14 prac zbiorowych. Główne książki: *Bergsona idea piękna i problemy heurystyki* (1997); *Wstęp do etyki biznesu* (2007); *Piękno jako moment twórczości w ujęciu myślenia ekologicznego* (2007); *O powinności nauczyciela. Wprowadzenie do refleksji etycznej* (2007), *Estetyka Edwarda Abramowskiego* (2011); *Wprowadzenie do ekofilozofii* (2013); *Wprowadzenie do bioetyki* (2015), *Wartość spotkania* (2016).